

## Die Idee der Schönheit in Vladimir Solov'evs Philosophie

Für Solov'ev ist *Schönheit* keine Nebensache. Sie ist mit der Idee der *Sophia* und des *Gottmenschentums* so eng verbunden, daß sie mit diesen als Angelpunkt seines Denkens gelten kann.<sup>1</sup>

Eine biographische Notiz soll am Anfang stehen: Als Solov'ev, etwa 22 Jahre alt, in der Bibliothek des Londoner Britischen Museums zum zweiten Mal in einer geistigen Schau seiner „ewigen Freundin“ begegnet war, formulierte er für sich ein „Gebet um die Offenbarung des großen Geheimnisses“:

„[...] Hochheilige, göttliche Sophia, wesenhafte Gestalt der Schönheit, Süße des überseienden Gottes, lichter Leib der Ewigkeit [...]: steig hernieder in den Kerker der Seele, erfülle unser Dunkel mit deinem Glanz; [...] schenke uns Licht und Freiheit; zeige dich uns in sichtbarer und wesenhafter Gestalt; verkörpere dich selbst in uns und in der Welt, indem du die Fülle der Zeiten wiederherstellst, damit die Tiefe von einer Grenze bedeckt sei und Gott alles in allem werde“ (Моѡul'skij 1951: 74).<sup>2</sup>

Vierzehn Jahre später wird Solov'ev den Satz Dostojewskis, den dieser im Roman „Der Idiot“ der Hauptfigur, dem Fürsten Myschkin, zuschreibt, seiner Abhandlung über die „Schönheit in der Natur“ als Motto voranstellen: „Die Schönheit wird die Welt retten“.<sup>3</sup> Nachdrücklicher hätte Solov'ev die Bedeutung, die er der Schönheit zumißt, nicht unterstreichen können. Schon aus diesen beiden Textstellen wird klar, daß Schönheit für ihn weit mehr ist als nur eine Eigenschaft von Menschen und Dingen, die im Betrachter ästhetisches Wohlgefallen auslösen kann. In der Schönheit liegt eine weltverändernde Kraft. Eine Untersuchung zu Solov'evs Idee der Schönheit darf sich daher nicht auf seine Ästhetik beschränken.

Schon als junger Mann hatte Solov'ev den Auftrag erfahren, seine Lebenskraft in den Dienst des christlichen Evangeliums zu stellen. Der Brief des Zwanzigjährigen an die Freundin Katharina bezeugt es.<sup>4</sup> Dieser Auftrag – man könnte ihn Dienst an der Verwirklichung der universa-

<sup>1</sup> Zu diesem Thema auch Klum 1965; Zelinsky 1968. Zelinskys Abhandlung (zur philosophischen Ästhetik Plotins, Kants, Schopenhauers, Schellings, zur Kunstauffassung Tjutschews, Schillers, Goethes, Novalis' u.a.) übersieht ganz den theologischen Kontext, in dem Solov'evs Ästhetik steht.

<sup>2</sup> Mit den Worten „damit die Tiefe von einer Grenze bedeckt sei“ wird ein mögliches gnostisches oder auch monophysitisches Verständnis des Gebetes ausgeschlossen: Der mystischen Auflösung der Welt in Gott ist eine „Grenze“ gezogen. Indem Gott in seiner Weisheit (*Sophia*) sich mit der Schöpfung verbindet, ohne sie in sich aufzulösen, wird das Geschöpfliche in seinem *Eigenwert* anerkannt. Vgl. Maximus der Bekenner (+662): „Von allen göttlichen Mysterien ist das Mysterium Christi das geheimnisvollste, denn es setzt jeglicher bestehenden oder künftigen Vollendung jeglicher Wesen in jeglicher geistiger Einheit ihre Grenze“ (Balthasar 1941: 195).

<sup>3</sup> Dostojewski schreibt: Мир спасет красота (Der Idiot, Teil III, Kap.IV); Solov'ev: Красота спасает мир (Solov'ev 1966c: 33). Die Ausgabe von Solov'evs Werken in zwei Bänden der Akademie der Wissenschaften schreibt: Красота спасет мир (Solov'ev 1988: 351).

<sup>4</sup> „[...] Da ich mir der Notwendigkeit einer Umgestaltung [der Welt] bewußt bin, verpflichte ich mich eben dadurch, mein ganzes Leben und meine ganzen Kräfte dafür einzusetzen, daß diese Umgestaltung wirklich vollbracht wird. Aber die wichtigste Frage ist: Wo sind die Mittel? [...] Ich weiß, daß jede Umgestaltung *von innen heraus* erfolgen muß – aus dem Geist und dem Herzen des Menschen [...]. Die Wahrheit selbst, d.h. das Christentum [...] ist meinem Bewußtsein klar,

len „Gottesherrschaft“ nennen – begründet die innere Einheit von Solov’evs außergewöhnlich vielseitigem Lebenswerk.<sup>5</sup> Seine Auffassung, wie sein Beitrag zur Verwirklichung dieser „Gottesherrschaft“ aussehen soll, hat sich im Laufe seines Lebens allerdings nicht unerheblich verändert. Die Hoffnung seiner jungen Jahre, Kirche und Staat werden sich zu einer politischen Theokratie verbinden und so die Gottesherrschaft auf Erden verwirklichen, hat er später aufgegeben. Geblieben aber war die Überzeugung, daß der Endsinn der Geschichte sich in der Herrschaft Gottes erfüllt und daß diese Herrschaft ein Sieg des *Schönen* sein werde.

Gott ist schön – nicht nur gut. Diese Einsicht hatte Solov’ev Platon entnehmen können, und er konnte sie bei den frühen christlichen Theologen bestätigt finden.<sup>6</sup> Verstanden Platon und die Kirchenväter die Schönheit des Göttlichen jedoch wie ein unkörperliches Licht, so offenbart sich für Solov’ev Gottes Schönheit von frühester Jugend konkret vermittelt als weibliche Gestalt. Erinnerung sei an das Erlebnis des Zehnjährigen, der während eines Gottesdienstes zum ersten Mal dieser geheimnisvollen überirdischen Frauengestalt ansichtig wird. War die erste Begegnung nur flüchtig, so werden die folgenden in London und dann in Ägypten ihm nachdrücklich den Sinn aller Wirklichkeit erschließen.

In dem Gedicht, in dem er diese für sein Leben aber auch für seine Philosophie maßgeblichen „Drei Begegnungen“ schildert, schreibt er über die dritte Erfahrung, die ihm nach einer kalten Nacht in der ägyptischen Wüste zuteil wurde:

„Im Purpur des Morgenhimmels  
schauest du mit Augen von azur-blauer Helle  
– wie das erste Leuchten  
des aufgehenden Schöpfungstages.

Was ist, was war, was in Ewigkeiten kommen wird –  
das umfaßte ein einziger Blick...  
Unter mir blau schimmern Meere und Flüsse,  
der ferne Wald und schneebedeckte Höhen.

---

aber die Frage ist, wie ich sie ins allgemeine Bewußtsein bringe, für das sie gegenwärtig irgend so ein Monstrum ist – etwas ganz Fremdes und Unverständliches [...]“. Brief an Katharina Romanova, 2. August 1873 (Solowjew 1977: 49f. = Solov’ev 1970b: 89).

<sup>5</sup> „Gottesherrschaft“ ist hier im Sinne des Neuen Testaments verstanden: „damit Gott herrscht über alles und in allem“ (1. Korintherbrief 15:28).

<sup>6</sup> In Platons „Symposium“ (211 d-e) spricht Diotima vom „göttlich Schönen an sich“: es ist „rein und unvermischt, ohne jede Spur von menschlichem Fleisch, von Farben und sonstigem irdischen Tand“, „von immer sich gleich bleibender Gestalt“. Nach Platon hat besonders Plotin (203-269) das göttliche Eine als das schlechthin Schöne verstanden. Dionysios Ps. Areopagita (+ ca 500) entfaltet diesen Gedanken in seiner Schrift „De divinis nominibus“. Ähnlich war Gott aber auch schon für Klemens von Alexandrien (+215), für Gregor von Nazianz (329-390) und für Gregor von Nyssa (335-394) der Inbegriff des Schönen. – Solov’evs Bemerkung gegenüber V. Rosanov, er bekenne sich „zu „Religion des Heiligen Geistes“, kann als eine besondere Betonung der Schönheit als Attribut Gottes verstanden werden. Irenäus von Lyon (+202) und die kappadokischen Kirchenväter hatten gerade dem Heiligen Geist das Attribut der Schönheit zuerkannt. Die späteren russischen Theologen S. Bulgakov (1871-1944) und P. Evdokimov (1901-1970) sind ihnen hierin ausdrücklich gefolgt. Vgl. Patrick J. Sherry in: Theologische Realenzyklopädie, Berlin/New York 1999, Bd. XXX, S.240-247.

Ich sah das All, und das All war eins –  
war ganz die Gestalt weiblicher Schönheit...  
Das Gestaltlose war in ihre Gestalt eingegangen.  
Vor mir und in mir warst allein du“ (Solov’ev 1970 a: 80-86).<sup>7</sup>

Eingefaßt wird dieses Gedicht am Anfang und am Ende durch den Vers „Ich habe den Glanz der Gottheit erfahren“. Was Solov’ev schaut, ist Gottes Widerschein, nicht er selbst.<sup>8</sup>

Die hohe Empfänglichkeit des Philosophen für die sinnlich wahrnehmbare Schönheit ist sicher ein wichtiger Grund, weshalb die Idee der Schönheit eine solche Bedeutung in seinem Denken gewinnen konnte. Die konkret sichtbare Schönheit aber wird zum Symbol der göttlichen Schönheit in der Allheit des Seins.

Wie das eingangs zitierte Gebet zeigt, ist für Solov’ev die „Weisheit“ Gottes (in der griechischen Septuaginta mit „Sophia“ übersetzt) der Ursprung und Inbegriff der Schönheit.<sup>9</sup> Sie ist

<sup>7</sup> Ludolf Müllers Nachdichtung lautet:  
„Im Purpurglanz des Morgenhimmels blühte  
Ein Frühling auf, draus blicktest Du mich an.  
Der helle Schein in Deinen Augen glühte  
Wie einst das Licht am Tag, da Gott sein Werk begann.

Was ist, was war, was kommt in Ewigkeiten  
Lag vor dem Blick in reicher Vielgestalt:  
Blau schimmern unter mir des Meeres Weiten,  
Die weißen Bergeshöhn, der ferne Wald. //

Ich sah das All, und alles war nur eines,  
War meiner ew’gen Freundin holdes Bild,  
Und von dem Glanze dieses Himmelscheines  
War alles um mich her und war mein Herz erfüllt [...]

und kund war mir die Fülle / Der Schönheit des all-einen ew’gen Seins“.  
Solov’evs Gedicht „Drei Begegnungen“ aus dem Jahr 1898 (Solowjew 1977: 267-275).

<sup>8</sup> „сиянье божества“, „божества расцвет“. Theologen wie Gregor Palamas (+1357) haben im Anschluß an die areopagitische Theologie zwischen Gottes unzugänglichem Wesen und den von ihm ausgehenden ungeschaffenen, aber mitteilbaren und erfahrbaren „Energien“ (dem „Taborlicht“) unterschieden. Diese Unterscheidung hat auch in der russischen mystischen Tradition eine Rolle gespielt.

<sup>9</sup> Zu den Quellen, die Solov’ev zur Herausbildung der Sophia-Idee angeregt haben, vgl. Strémooukhoff 1935; Berdjajev: 1930; Klum 1965: 22ff. – Sicher ist, daß der junge Solov’ev, zumal während seines Aufenthalts in London, sich mit kabbalistischer und auch spiritistischer Literatur beschäftigte. Bald darauf lernte er die Schriften Jakob Böhmes, in denen die „Göttliche Jungfrau Sophia“ eine große Rolle spielt, und anderer theosophischer Schriftsteller kennen. – Hans U. v. Balthasar weist in seiner Untersuchung zu Maximus Confessor darauf hin, daß bestimmte Merkmale der Sophia-Idee auf Origines (+254) zurückgehen: Balthasar nennt die „gnostische Dämonisierung des Geschöpfes“ und meint: „Was geschaffene Natur ist, in ihrer nüchternen, aber unverrückbaren Realität, und so in ihrer weltlichen, sinnlichen Positivität, das hat von Origines bis Dostojewskij und Berdjajew der Osten nie völlig erfaßt“ (Balthasar 1941: 174, 176). – Auch bei Solov’ev sind Spuren dieses *Origenismus* zu erkennen, so wenn er die natürliche Sexualität nachdrücklich negativ wertet: „Die fleischliche Bedingung der Vermehrung ist für den Menschen ein Übel; in ihr drückt sich das Übergewicht eines sinnlosen materiellen Prozesses über die Selbstbeherrschung des Geistes aus, und das ist der Würde des Menschen zuwider, ist der Untergang der menschlichen Liebe und des menschlichen Lebens; unser sittliches Verhältnis zu diesem Faktum muß entschieden negativ sein: wir müssen den Weg seiner Beschränkung und Aufhebung beschreiten“ (Solowjew 1976: 108). Die starke Betonung der chaotischen zerstörerischen Gewalt der Sexualität

den „Sprüchen Salomons“ zufolge Gottes „Freude“, die bei ihm war, „als er den Himmel baute, und den Erdkreis abmaß über den Wassern“<sup>10</sup>. In dieser Weisheit ist das *Urbild der Schöpfung* enthalten, wie Gott sie in unversehrter Schönheit seit Ewigkeit gewollt hat. Daß dieses Urbild – als „Sophia“ zum weiblichen Vornamen geworden – seine einzig angemessene Darstellung in einer weiblichen Gestalt findet, ist für Solov’ev vom Anfang seiner philosophischen und theologischen Überlegungen klar.

Solov’ev hat seine Lehre von der Sophia hauptsächlich in zwei Schriften dargelegt: In den „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ (1878) und dann vervollkommen in „La Russie et l’Eglise universelle“ (1889). In dieser Schrift versucht Solov’ev theologisch zu begründen, weshalb Gottes Weisheit, aus der alle geschaffene Wirklichkeit hervorgeht, weiblich sei. Der erste Vers der Bibel beginnt mit den berühmten Worten: „Bereschit bara Älohim...“ – „Im Anfang erschuf Gott...“. „Reschit“ (der „Anfang“), stellt Solov’ev fest, ist ein weibliches Substantiv, das dem Maskulinum „rosch“ („das „Haupt“) entspricht. Der Begriff „rosch“ wird in der jüdischen Theologie auf Gott angewendet. Die Erschaffung der Welt durch Gott *im Anfang* („bereschit“) besagt also, so Solov’evs etwas kühne Exegese, daß Gottes Weisheit „der weibliche Anfang oder das weibliche Haupt eines jeden Seins ist, wie *Jahwe Älohim*, der dreieinige Gott, sein *rosch*, sein tätiger Anfang oder sein tätiges Haupt ist“.<sup>11</sup>

Gottes Weisheit, die Sophia, ist für Solov’ev nicht Gott. Aber wie das von Gott ausgehende „strahlende Licht“ ist auch sie aufs engste mit ihm verbunden. Er ist nicht losgelöst von seiner Weisheit zu denken; seit Ewigkeit ist sie seine „Throngenossin“<sup>12</sup>. Von Ewigkeit her will sie sich in der Schöpfung zum „Ausdruck“ bringen. Weil mit ihr die „Idee“ der Weltwirklichkeit ewig in Gott enthalten ist, wird sie von Solov’ev auch „der *Leib* Gottes“ genannt oder die „vom Prinzip der göttlichen Einheit durchdrungene *Materie* der Gottheit“.<sup>13</sup>

---

ist jedoch in Solov’evs theologisch-philosophischem Denken dadurch wieder eingeschränkt, daß er die bunte Vielfalt der Welt in „positivem“ Sinne als zur „Ganzheitlichkeit“ Gottes gehörig ansieht. Gleichwohl kann, Solov’ev zufolge, die „Weltseele“ kraft der Freiheit des Menschen die chaotische Urgewalt der natürlichen Kräfte immer wieder hervorbrechen lassen (s.u).

10 Buch der Sprichwörter (=Sprüche Salomons) 8:22 ff.

11 Solowjew 1954: 52. – Solov’ev weist zur weiteren Begründung auf das biblische „Buch der Sprichwörter“ (8:22) hin, in dem es in Solov’evs eigener Übersetzung) von der Sophia heißt: „Der Herr besaß mich *als* Anfang seines Weges...“. Auch hier ist das weibliche Substantiv „reschit“ verwendet. (In der „Einheitsübersetzung“ der Bibel lautet der Vers: „Der Herr hat mich geschaffen *im* Anfang seiner Wege, vor seinen Werken in der Urzeit“).

12 Vgl. Buch der Weisheit 9:4.

13 Solowjew 1978: 671 = Solov’ev 1966a:114/115. Vgl. Solov’evs „Drei Reden zu Dostojewskijs Gedächtnis“ (Solov’ev 1988: 313). – Die Bezeichnung der Sophia als Gottes „Leib“ oder „Materie“ verweist auf Maria als die Frau, die dem göttlichen Logos den menschlichen Leib gegeben hat („Gottesgebäerin“ – „Theotokos“). Ist die Sophia die Repräsentantin der Schöpfung, so ist Maria ihre individuelle Gestalt. Wie die *Menschwerdung* des Logos ist auch die Mutter des Gottmenschen ewig von Gott gewollt. Diese Deutung wird dadurch unterstrichen, daß Solov’ev in seinen „Vorlesungen“ schreibt, „daß auch die Existenz der realen Elemente, die das göttliche Wirken aufnehmen, ewig ist, und daß die Existenz der Welt darin besteht, dem göttlichen Wirken offenzustehen und der göttlichen Einheit *in sich Raum* zu

„Ist sie [die Sophia] in Gott substantiell und von aller Ewigkeit her, so wird sie zur Wirklichkeit in der Welt, verkörpert sich in ihr fortschreitend, indem sie sie zu immer vollkommenerer Einheit zurückführt“. In Gottes Weisheit, dem Anfang, ist auch schon die Vollendung aller Wirklichkeit enthalten: „Am Ende ist sie Malkut (Βασιλεία, Regnum) – Königsherrschaft Gottes, die vollkommene und ganz verwirklichte Einheit von Schöpfer und Schöpfung“. <sup>14</sup> Damit ist das Ziel alles Seienden genannt: Vollendete Schönheit zu gewinnen durch die Rückkehr und Vereinigung mit seinem Ursprung, Gott.

Immer geht es Solov'ev um die Frage, wie die Beziehung von Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf, zu denken sei. Gott *ist* alle Wirklichkeit – das betont Solov'ev immer wieder – „in Seiner Liebe will Er aber, daß *alles* Gott sei. Er will, daß es außerhalb Seiner selbst noch eine andere Natur gebe, die im Fortschreiten werde, was Er von aller Ewigkeit her ist – das absolute All“. Diese „andere Natur“ muß, „um mit Gott in ein freies und gegenseitiges Verhältnis treten“ und so zu einem „zweiten Absoluten“ werden zu können, „von Gott getrennt und zugleich mit Ihm vereinigt sein“. Getrennt ist sie „durch ihre reelle Grundlage, die Erde, und vereinigt durch ihren idealen Gipfel, den Menschen“. <sup>15</sup>

Die Welt muß also *in* Gott sein. Wäre sie es nicht, würde sie als das Nichtgöttliche Gott gegenüberstehen, und das heißt, sie würde Gott von außen begrenzen. Das aber würde die Abgeschlossenheit Gottes zunichte machen. Andererseits aber dürfen Welt und Gott nicht ineinander aufgehen; als Folge einer pantheistischen Vergöttlichung der Welt wäre die Leugnung Gottes unausbleiblich. „Will man nicht die Idee der Gottheit selbst leugnen, so kann man keine *außerhalb* Gottes sich befindende, an sich seiende, reale und positive Existenz zugeben. Das Außergöttliche kann also nichts anderes sein als das *umgesetzte* oder *umgekehrte* Göttliche [le divin transposé ou renversé]“. <sup>16</sup>

Am angemessensten erscheint Solov'ev die Beziehung von Gott und Welt analog zur Einheit und Unterschiedenheit von Mann und Frau in der Liebe denkbar. Ja, diese selbst findet ihr Vorbild in der Beziehung Gottes als des „tätigen Anfangs“ oder „tätigen Hauptes“ zum „weiblichen Anfang“ oder „weiblichen Haupt eines jeden Seins“. <sup>17</sup> Die Menschheit als Gottes Partnerin, schreibt Solov'ev in einem späteren Aufsatz über das „Grand Être“ Auguste Comtes, *empfängt* das Göttliche; sie ist so „jene höchste Form, durch die und in der alles

---

*bieten*. Die eigentliche – und das heißt, die hervorgebrachte – Einheit dieser Welt, der Mittelpunkt der Welt und die äußere Hülle der Gottheit zugleich – das eben ist die Menschheit“ (Solowjew 1978: 678, Hervorheb. von Solov'ev).

<sup>14</sup> Solowjew 1954: 352f.

<sup>15</sup> Solowjew 1954: 344-345. Zum Begriff „Zweites Absolutes“ vgl. Solowjew 1978, Kapitel XLVI. Zum Begriff des „Anderen“ Gottes: Solowjew 1978 c: 653.

<sup>16</sup> Solowjew 1954: 345. Kursiv von mir. Schon in seinen „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ hat Solov'ev sich vehement gegen eine pantheistische Fehldeutung der Einheit von Gott und Welt verwahrt; vgl. insbesondere die „Siebte Vorlesung“.

<sup>17</sup> Solov'ev 1985 vor allem Aufsatz IV, Abschnitt V.

Existierende absolut wird – die Form der Vereinigung der materiellen Natur mit der Gottheit“.<sup>18</sup>

Damit ist die große Bewegung umrissen: Gott bringt *sich selbst* zum Ausdruck, indem er in der Schöpfung sich ein Gegenüber schafft, das fähig ist, seinem schaffenden Wort zu antworten und sich mit ihm zu vereinen. Die Welt selbst wird dazu die Voraussetzung schaffen, das heißt, sie wird kraft des in sie eingesenkten „schöpferischen Prinzips“ – Solov’ev nennt es auch „Weltseele“ – „einen lebendigen Leib hervorbringen, der fähig ist, der göttlichen Weisheit zur Inkarnation zu dienen“.<sup>19</sup> Seit Urbeginn will Gott den Menschen, der das schöpferische Wort Gottes in sich aufnehmen und so zu seinem Partner werden kann. Stellvertretend für die gesamte Schöpfung wird eine konkrete Frau Gottes Wort empfangen und ihm eine vorbehaltlose Antwort geben – nicht aus eigenem Vermögen, sondern weil Gott sie dazu ermächtigt: Maria. Als die Immaculata ist sie die individuelle Verkörperung der Sophia und so das Sinnbild der makellos schönen von Gott seit Ewigkeit gewollten Schöpfung und zugleich das Urbild der erlösten Menschheit.<sup>20</sup> Die Vereinigung der Welt mit Gott vollendet sich in dem von Maria geborenen *Gottmenschen*. In ihm hat der göttliche Logos sich unwiderruflich mit der Sophia, der Repräsentantin der Schöpfung, verbunden. In ihm ist Gottes Wirken uneingeschränkt „Wirklichkeit“ geworden. Solov’ev kann deshalb mit dem christologischen Dogma sagen: Christus „ist sowohl Logos als auch Sophia“.<sup>21</sup>

Der Weltprozeß ist von Solov’ev weder als Niedergang noch als Kreislauf, sondern als Überbietung des Anfangs begriffen. In diesen finalen Prozeß fügt sich für Solov’ev die natürliche *Evolution* des Lebendigen ein. Weder philosophisch noch theologisch ist sie für ihn ein Problem. Darwins „Entstehung der Arten“, obwohl von religiösen Autoritäten seiner Zeit als Zerstörung des biblischen Glaubens betrachtet, gilt ihm als eine epochale wissen-

**Kommentar [COMMENT1]:** So sehr hat Solov’ev Schöpfer und Geschöpf – vermittelt durch Gottes Sophia – einander angenähert, daß der Vorwurf laut wurde, er sei in einen Pantheismus abgeglitten und habe die Eigenständigkeit der Kreatur, zumal die des Menschen, mißachtet. Freilich wird bei diesem Vorwurf die von Solov’ev nachdrücklich betonte Autonomie“ und Autokratie“ Gottes gegenüber seiner Schöpfung nicht hinreichend beachtet.

<sup>18</sup> „Comte hatte einen Instinkt, der die Wahrheit erriet, als er dem Großen Wesen [der Menschheit] weiblichen Charakter zuschrieb. Als etwas, was zwischen dem Begrenzten und dem Unbedingten steht, das an dem einen wie an dem anderen teil hat, ist es [das Große Wesen] seiner Natur nach ein Prinzip der Zweiheit – ἡ ἀόριστος οὐάζ der Pythagoreer – die allgemeinste ontologische Definition der Weiblichkeit. Die Menschheit ist eben jene höchste Form, durch die und in der alles Existierende absolut wird – die Form der Vereinigung der materiellen Natur mit der Gottheit. Das Große Wesen ist die universale Natur als eine das Göttliche empfangende – noch ein anderer Grund, ihr weiblichen Charakter zuzuerkennen“. In der Menschheit ist die „ontologische Definition der Weiblichkeit“ – zwischen dem Begrenzten und dem Unbedingten zu stehen – realisiert (Solowjew 1979: 358. Vgl. auch Solowjew 1954: 348).

<sup>19</sup> Solowjew 1953f: 147.

<sup>20</sup> Wie bedeutungsvoll für Solov’ev die kirchliche Lehre war, daß Maria vom ersten Augenblick ihres Lebens (ihrer Empfängnis) Gott in einzigartiger Weise nahe stand, d.h. von jedem Bösen frei war (immaculata conceptio), geht auch aus seinem Brief an den Bischof Strossmayer hervor, in dem er auf das Fest der „Unbefleckten Empfängnis“ Mariens Bezug nimmt; datiert vom 8. Dezember 1885. Ludolf Müller schreibt in seinem Kommentar: „Schon die Datierung dieses Briefes an den katholischen Bischof hat den Charakter eines Bekenntnisses“ (Solowjew 1977: 297). Solov’ev hat die Funktion Marias als Repräsentantin der Schöpfung in seiner Schrift „La Russie et l’Eglise universelle“ ausgeführt: 3. Buch, 7. Kapitel. Vgl. den Gruß des Engels an Maria (Lukas 1:28). Ferner ihre bedingungslose Bereitschaft, das Wort Gottes zu empfangen und den „Gottmenschen“ zur Welt zu bringen: „Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast“ (Lukas 1:38). Vgl. auch Fußnote 18.

<sup>21</sup> Solowjew 1978c: 671. Vgl. Ehlen 2000.

schaftliche Leistung. Die von Darwin beobachtete enge stammesgeschichtliche Beziehung zwischen Tierwelt und Menschenwelt bedeutet ihm keine Herabsetzung des Menschen. Die All-Einheitsphilosophie als philosophische Deutung des Werdens erlaubt ihm, in der Einheit auch die Differenz widerspruchsfrei zu denken. Mit seinem Aufsatz „Die Schönheit in der Natur“, unmittelbar auf den sophiologischen Entwurf folgend geschrieben, zeigt er, wie die Natur zu immer höheren Formen emporsteigt, um am Ende den Menschen als den schließlich entscheidenden Mittler zur vollkommenen Schönheit hervorzubringen.

Diese Entwicklung aber verläuft nicht geradlinig. Der Mensch sollte Gott antworten, um zu werden, was Gott ist. Daß der Mensch in der *Freiheit*, die Gott ihm dazu gegeben hat, die Antwort verweigert und versucht, eigenmächtig Gott gleich zu werden, ist das dunkelste Kapitel der Theologie. Auch Solov'ev sieht sich ihm konfrontiert. Er hat sowenig wie irgendein anderer das *mysterium iniquitatis* – das Geheimnis der Freiheit – auflösen können oder auflösen wollen. Wesentlich für Solov'ev ist jedoch, daß Adams – des Menschen – Versuch, zu sein wie Gott und an dessen Stelle selber zu entscheiden, was gut und böse ist, die Verbindung zwischen Gott und Welt nicht völlig zerrissen hat; die Erde wäre sonst „zu einem ewigen Halbdunkel verurteilt“. Nicht der Turm zu Babel, mit dem menschliche Bauherren dokumentieren wollten, daß sie gottähnlich „den Himmel mit der Erde verbinden und die Menschheit vereinen“ können, ist das gültige Symbol für die Beziehung der Menschheit zu Gott. Er ist durch das Symbol der Jakobsleiter überboten. Es gibt einen „Übergang zwischen unserem Dunkel und dem göttlichen Licht“, betont Solov'ev; „es gibt eine Leiter von der Erde zum Himmel“. Die irdische Wirklichkeit enthält auch nach dem Sündenfall des Menschen „das Prinzip der himmlischen Vollkommenheit“.<sup>22</sup> „In der Tiefe der allmenschlichen Seele ist auch inmitten des Reiches des Bösen die lebendige Fähigkeit des *Gottgebärens* bewahrt“.<sup>23</sup> Die Leiter, welche Gott auf die Erde gestellt hat, damit die Menschen auf ihr den Himmel erreichen können, „beginnt mit den hebräischen Stämmen und endet mit jener Tochter Abrahams, mit welcher als mit dem Haupt der Leiter der Herr sich unmittelbar vereinte“.<sup>24</sup>

Diese wesentlich optimistische Auffassung von der *Dynamik* der Weltwirklichkeit, in der sowohl das Böse als auch der Tod „nur ein bedingter, vorübergehender Zustand“ sind, charakterisiert Solov'evs Denken insgesamt. Dennoch ist die Natur vom Sündenfall affiziert. Die Beziehung der gesamten Schöpfung zu ihrem formgebenden göttlichen Ursprung ist durch die Tat des Menschen, der ihre Entwicklung krönt, gestört. „Unsere kosmische Geschichte ist ein langsames und schmerzreiches Gebären. Wir sehen hier deutliche Zeichen eines inneren Kampfes, Erschütterungen und gewaltsame Krämpfe, blindes Tappen, unvollendete Entwürfe zu mißlungenen Geschöpfen, Miß- und Fehlgeburten“.<sup>25</sup> Deshalb

---

<sup>22</sup> Solov'ev 1966b: 401-404 (Istorija i budušnost' teokratii).

<sup>23</sup> Solov'ev 1966b: 445.

<sup>24</sup> Solov'ev 1966b: 404.

<sup>25</sup> Ferner: „Die Schöpfung ist ein stufenweise und mühselig sich vollziehender Prozeß“ (Solowjew 1954: 357-360).

bietet „ein höherer Grad des natürlichen Daseins an sich noch keine Gewähr für seine Schönheit; das kosmogonische Kriterium fällt nicht mit dem ästhetischen zusammen, sondern befindet sich zum Teil sogar in direktem Gegensatz zu ihm“.<sup>26</sup> Das Zerstörerische in der Natur äußert sich formal in der gleichen Weise wie das moralisch Böse in der menschlichen Welt: Als Widerstand gegen die Form und deren Auflösung ins Chaotische. Die Einheit der Schöpfung in sich und mit Gott – die von Ewigkeit her „gesetzt ist“ – muß in einem mühsamen Prozeß erst noch verwirklicht werden. Gott lenkt diese Evolution nicht unmittelbar; sie folgt den *immanenten* Kräften der Natur. Doch die Entfaltung dieser Kräfte geschieht nicht planlos zufällig; ihre Zielrichtung wird durch die der Welt von Gott eingestiftete „Seele“ oder, wie Solov’ev gelegentlich sagt, durch den „Weltkünstler“ bestimmt.

Ungeachtet seiner Zuversicht, daß die Weltentwicklung in der Schönheit Gottes sich vollenden werde, besaß Solov’ev ein lebendiges Gespür auch für das Unheimliche in der Natur. Die Welt ist in eine „strahlende Decke“ natürlicher Schönheit gehüllt; doch immer noch liegt unter dieser Decke das „Tohuwabohu“ verborgen, in dem sich dem biblischen Schöpfungsbericht zufolge die „Erde“ zu „Anfang“ befand.<sup>27</sup> Solov’ev erkennt das dunkel Chaotische in ihr als Zeichen für die Anwesenheit des Bösen. Doch dessen Wirkung ist „kraftlos“ und kann die letztlich „harmonische Gestalt des Kosmos nicht abwerfen“. Das Dunkel ist nicht ausgelöscht, wohl aber *in Dienst genommen*. So sind auch die zerstörerischen Elemente in der Natur dem Ziel der Evolution untergeordnet. Im Verlauf des „kosmischen Prozesses“ wird das Chaos gebändigt, indem die Elemente „vernünftigen Gesetzen“ unterworfen werden.<sup>28</sup> „Es genügt, daß das helle Prinzip sich in der dunklen Kraft bis zu einem gewissen Grade verkörpere; es begrenzt dabei diese Kraft, ohne ihre Freiheit und Gegenwirkung zu vernichten“. „Dieses Vorhandensein des chaotischen, irrationalen Prinzips in der Tiefe des Daseins verleiht den verschiedenen Erscheinungen der Natur jene Freiheit und Kraft, ohne die es überhaupt kein Leben und keine Schönheit gäbe“.<sup>29</sup>

---

Ähnlich in Solowjew 1953f: 147. – Solov’ev weiß sich hier in Übereinstimmung mit dem Römerbrief, der gleichfalls von einem Entwicklungsprozeß spricht, dem die gesamte Schöpfung unterworfen ist, um schließlich an „der Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ teilnehmen zu können. „Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden. [...] Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ (8:20-22).

26 Solowjew 1953f: 152.

27 „Die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut“ (Genesis 1:2). Vgl. Solowjew 1954:357ff.

28 In seiner Schrift „Die geistlichen Grundlagen des Lebens“ stellt Solov’ev fest, daß in der Welt „die Zwietracht und der Zwist aller – das Chaos“ herrscht. Dennoch existiert in ihr „etwas Einiges und Übereinstimmendes“. Wäre sie *nur* Chaos, könnte sie nicht bestehen. Die „verborgene Kraft“, die „im allgemeinen Chaos“ enthalten ist und der Sinnlosigkeit der Welt entgegenwirkt, zeigt sich am allgemeinsten in der Gravitation. Sie bildet „aus dem Universum *einen* großen Leib“. Sogar in der natürlichen Beziehung der Elemente zueinander, in der das eine Element der Nutznießer des anderen ist – Solov’ev nennt sie „Egoismus“ –, zeigt sich eine „beständige Abhängigkeit von den anderen“ und so ein Sinn, der dem Egoismus widerstreitet (Solowjew 1957: 73). Diese Abhandlung vereint Gedanken aus den „Vorlesungen“, aus „La Russie“ und dem Aufsatz über „Die Schönheit in der Natur“. Sie wurde 1881-1884 niedergeschrieben, dann in Zeitschriften und 1884 auch als Buch veröffentlicht. Einer dritten Auflage, 1897, stellte Solov’ev ein Vorwort voran. Daran wird erkennbar, wie wichtig für Solov’ev die in dieser Schrift enthaltenen Gedanken waren.

29 Solowjew: 1953e: 363; sehr ähnlich sind die Aussagen Solov’evs in seinem Aufsatz „Der allgemeine Sinn der Kunst“ (Solowjew 1953a: 174).



Die Lyrik Tjutŕ, die für das Dunkel der Nacht als Symbol der Abgründigkeit des Daseins so empfänglich war, gilt ihm als dichterisches Vorbild für die Erkenntnis, daß die Schönheit in der Natur aus dem *Kampf* des Lichtes mit dem Dunkel hervorgeht. „Das Chaos, das heißt, die negative Grenzenlosigkeit, der gähnende Abgrund eines jeden Wahnsinns und einer jeden Häßlichkeit, die dämonischen Ausbrüche, die sich gegen alles Positive, alles, was sein soll, auflehnen – dies ist das tiefste Wesen der Weltseele und der Urgrund des gesamten Weltalls“, schreibt Solov’ev mit Bezug auf die „Poesie Tjutŕ“. „Auf jeder erreichten höheren Stufe von Organisation und Schönheit treten auch stärkere Abweichungen auf, tiefere Häßlichkeit als potenziertes Hervortreten jener uranfänglichen Häßlichkeit, die auf dem Grunde sowohl des Lebens als auch des ganzen kosmischen Seins liegt“.<sup>30</sup>

Das wesentlich aktive Element, das im Naturkörper und auch im Kunstwerk Schönheit aufleuchten läßt, ist das „Licht“ der Idee. Wo ihr „Licht“ sich im Stoff durchgesetzt hat und ihn ihrem Gehalt entsprechend formt, ist Schönheit verwirklicht. Wie schon der Mensch aufgerufen ist, seinem Schöpfer zu antworten, so muß auch der Stoff der Idee entsprechen, d.h. er muß ihr antworten können, soll der aus ihm geformte Gegenstand schön sein. Solov’ev veranschaulicht diese Beziehung: Von einem Stück Kohle wird das Licht stumpf zurückgeworfen und durch weißes Glas geht es hindurch, ohne es zum Leuchten zu bringen. Im Diamanten aber begegnet es dem ihm adäquaten Stoff, obwohl dieser von der gleichen chemischen Zusammensetzung ist wie das Kohlestück; doch hier durchdringen beide „einander in einem gewissen idealen Gleichgewicht“. Der Lichtstrahl erhält „in ihm und von ihm eine neue Fülle phänomenalen Seins. [...] In dieser unverschmolzenen und trennbaren Verbindung von Stoff und Licht behalten beide ihre Natur, jedoch weder das eine noch das andere ist für sich gesondert sichtbar, sondern nur: lichttragende Materie und verkörpertes Licht – durchlichtete Kohle und versteinertes Regenbogen“.<sup>31</sup>

Schelling war es, der nicht nur Solov’evs Begriff des „Chaos“ – auch Tjutŕs Lyrik war von Schellings Chaosbegriff beeinflusst –, sondern auch dessen Verständnis des Lichts als Symbol der Idee, die mit dem Stoff übereinkommen muß, beeinflusst hat: „Die Schönheit, kann man sagen, ist überall gesetzt, wo Licht und Materie, Ideales und Reales sich berühren. Die Schönheit ist weder bloß das Allgemeine oder Ideale (dies = Wahrheit) noch das bloß Reale (dies im Handeln), also sie ist nur die vollkommene Durchdringung oder Ineinsbildung beider. Schönheit ist da gesetzt, wo das Besondere (Reale) seinem Begriff so angemessen ist, daß dieser selbst, als Unendliches, eintritt in das Endliche und in concreto angeschaut wird. Hierdurch wird das Reale, in dem er (der Begriff) erscheint, dem Urbild, der Idee wahrhaft ähnlich und gleich [...]. Das Rationale wird als Rationales zugleich ein Erscheinendes, Sinnliches“.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Solowjew 1953f: 153 (Übersetzung geändert Vgl. Solov’ev 1966c: 62).

<sup>31</sup> Solowjew 1953f: 127 (Hervorhebung von mir).

<sup>32</sup> Schelling 1982: 166 (§16).

Damit ein Körper als schön gelten kann, muß das Verhältnis zwischen seiner Masse und der Idee, die er verkörpert, ausgewogen sein. „Wenn die Vielfalt der sinnlichen Erscheinungen in eins zusammenklingt, dann wird diese sichtbare Harmonie von uns als Schönheit empfunden“<sup>33</sup>. Freilich ist nicht zu übersehen, daß die mit Hilfe dieses Kriteriums im Einzelnen vorgenommenen Qualifizierungen Solov’evs subjektive Geschmacksurteile bleiben. So findet er das liebste Miauen eines Katers gräßlich, das Schlagen der Nachtigall aber lieblich, obwohl er selbstverständlich weiß, daß der Gesang der Nachtigall auf die gleichen biologischen Triebe zurückgeht wie das Geschrei des Katers. Auch andere tierische Erscheinungen beleidigen sein ästhetische Empfinden. Die schweren Dinosaurier findet er plump, die Bewegung der Gazelle dagegen geschmeidig und elegant. Und da Solov’ev sich vor Würmern und Schlangen ekelt, ist es nicht verwunderlich, daß er bei diesen Tieren die schöne Form vermißt. Indigniert wendet er sich ab, wo wie beim gemästeten Hausschwein, beim Wal und beim Seehund die „formlose Masse“ vorherrscht.

Die Schönheit in der Natur ist nicht dadurch zu erklären, daß sie ihrem Träger Nutzen bringt. Beispiele entnimmt Solov’ev Darwins Schriften. Ja, er meint sogar, auch hierin auf Beobachtungen Darwins sich stützend, daß die Schönheit in der Natur unabhängig vom Urteil des Menschen objektiv gegeben sei, daß sogar Tiere imstande seien, Schönheit als solche wahrzunehmen. Der Grund für diese dem modernen Denken befremdlich erscheinende Annahme einer Objektivität des Schönen in der Natur liegt in Solov’evs kosmologischem Entwicklungsdenken, für welches das Naturschöne die Vorstufe des vollkommen Schönen ist.

Der Weltprozeß hat „zwei eng miteinander verbundene Ziele“. Sein allgemeines Ziel ist die Verkörperung des Lichtes und des Lebens in den Formen des Naturschönen. „Das besondere Ziel aber ist die Schaffung des Menschen“, in dem das „*Gleichgewicht*“ von Körper und Form und so die „höchste körperliche Schönheit“ erreicht ist. Im Idealfall ist es „der weibliche Körper, jene höchste Synthese animalischer und vegetativer Schönheit“, in dem „höchste Kraft und Fülle der inneren Lebenszustände mit der vollkommensten sichtbaren Form vereint sind“.<sup>34</sup> Freilich, Solov’ev ist nüchtern genug: „Kein Tier kann so abstoßend sein wie ein sehr häßlicher Mensch“.<sup>35</sup>

Die menschliche Form, in der sich die Evolution vollendet, verbindet mit der körperlichen Schönheit aber „auch die höchste innere Steigerung von Licht und Leben, die Selbstbewußtsein heißt“. Nehmen schon die Tiere kraft ihrer Instinkte unwissend am schöpferischen Weltprozeß teil, um wieviel mehr ist der Mensch kraft seiner Befähigung, das Ziel der Weltentwicklung zu erkennen, dazu aufgerufen, das Werk, das die Natur begonnen hat, „sinnvoll

---

<sup>33</sup> Solowjew 1957:11.

<sup>34</sup> Solowjew 1953f:151 (Übersetzung geändert. Vgl. Solov’ev 1966c: 60).

<sup>35</sup> Solowjew 1953f:130.

und frei“ fortzusetzen. Seine Aufgabe kann sich nicht darin erschöpfen, die Natur zu wiederholen.<sup>36</sup> Jene Fortsetzung geschieht vielmehr als bewußtes Schaffen des Schönen, das über das Naturschöne wesentlich hinausführt. Solov'ev begründet diese Forderung in seinem Aufsatz „Der allgemeine Sinn der Kunst“ (1890). Er enthält nicht nur Überlegungen zur formalen Gestalt des Kunstwerks, sondern darüber hinaus eine konzentrierte Fassung seiner philosophisch-theologischen Anthropologie.

Wie in der Natur und Kunst besteht auch in der menschlichen Gesellschaft die Grundweise des Häßlichen in der Verneinung der Form. Sie zeigt sich spezifisch im Zerfall sittlicher Ordnung. Indem Solov'ev begründet, weshalb die Einheit des Schönen und Guten in der Schöpfung noch nicht verwirklicht und der komische Entwicklungsprozeß auch dann noch nicht an sein Ziel gelangt wäre, wenn das *menschliche* Leben, individuell und sozial, in der ihm angemessenen – sittlichen – Form verwirklicht würde, enthüllt er das Herzstück seines Denkens.

Wie kann man von einem endgültigen und wirklichen „Sieg des Guten“ sprechen, solange „eine auf den idealsten sittlichen Grundsätzen aufgebaute Gesellschaft jederzeit infolge irgendeiner geologischen oder astronomischen Umwälzung untergehen kann?“. Selbst wenn es eines Tages gelingen sollte, meint Solov'ev, „dank der Erfolge der angewandten Wissenschaften nicht nur Raum und Zeit, sondern auch den Tod zu besiegen“, wäre dieser Sieg unvollkommen (Solov'evs hypothetischer Gedanke kann an Pläne zeitgenössischer Wissenschaftler denken lassen, das menschliche Ich-Bewußtsein als Software auf einen hochentwickelten Rechner zu übertragen und in den Weltraum zu befördern, damit es so das Ende der irdischen Lebenswelt überdauere). Und selbst wenn man annimmt, fragt Solov'ev in dieser Hypothese weiter, das den Tod überdauernde menschliche Ich wäre auch sittlich vollkommen, hätte dann das Gute den endgültigen Sieg errungen? Seine Antwort: Nein! Die Selbstbezogenheit der physischen Elemente, die Undurchdringlichkeit und die zerstörerischen Kräfte des Stoffes bleiben von der sittlichen und geistigen Vervollkommnung des Menschen unberührt. Das wahrhaft und universal Gute aber „besteht nicht im Sieg des einen über das andere! Es besteht in der Solidarität *aller!*“ Soll die sittliche Ordnung – in individueller und in sozialer Hinsicht – wirklich vollendet sein, muß die sittliche Vollkommenheit auch die stoffliche Grundlage als ihre natürliche Voraussetzung in sich einschließen. Die Naturkörper sind mehr als bloße „Mittel und Werkzeuge“ des Menschen; „sie müssen vielmehr als positives Element in die ideale Ordnung unseres Lebens eingehen“. Weil aber die Natur nicht *als solche* am sittlichen Leben teilnehmen kann, gibt es nur die Möglichkeit, daß sie der idealen Ordnung „in der Form der Schönheit“ zugehört.<sup>37</sup>

Das sittlich Böse und das ästhetisch Häßliche haben das gleiche formale Kennzeichen: „die gegenseitige Entfremdung und die Zwietracht“, die Unverträglichkeit der Elemente unterei-

---

<sup>36</sup> Solowjew 1953f: 167 (Übersetzung geändert. Vgl. Solov'ev 1966c: 73).

<sup>37</sup> Solowjew 1953a: 174.

ander.<sup>38</sup> Denn: „Jegliches Übel kann auf eine Störung der gegenseitigen Solidarität sowie des Gleichgewichts der Teile und des Ganzen zurückgeführt werden; und eben darauf läuft im wesentlichen jede Lüge und jegliche Häßlichkeit hinaus“. „Häßlichkeit ist dort, wo ein Teil maßlos wuchert und die anderen dominiert, wo Einheit und Ganzheit fehlt, wo es keine *freie Mannigfaltigkeit* gibt“.<sup>39</sup>

Damit ist ein überaus wichtiges Stichwort gefallen. Die Solidarität, die den Egoismus des einzelnen überwindet und den endgültigen Sieg des Kosmos über das Chaos, der Ordnung über das Formlose und Häßliche, herbeiführt und Schönheit begründet, muß eine *freie Solidarität* sein. Sie ist im „Verhältnis der einzelnen Elemente der Welt zueinander und zum Ganzen“ erreicht,

wenn die einzelnen Elemente *einander* nicht ausschließen, sondern gelten lassen, ja dar

1. über hinaus, wenn „jedes sich im anderen und das andere in sich setzt“,
2. wenn die einzelnen Elemente nicht danach streben, sich an die Stelle des *Ganzen* zu setzen, vielmehr ihr Einzeldasein auf der einen allgemeinen Grundlage behaupten, so daß jedes „in seinem Einzelsein die Einheit des Ganzen und im Ganzen sein Einzelsein empfindet“,
3. wenn dieses Ganze die *Einzelemente* nicht unterdrückt, nicht aufsaugt, sondern, indem es sich in ihnen entfaltet, ihnen in sich auch ihre eigene volle Entfaltung gewährt.<sup>40</sup>

Spiegelbildlich kommt es zur Auflösung von Harmonie und Solidarität, wenn

1. ein einzelnes Element sich *nur für sich* behauptet und dabei fremdes Sein auszuschalten versucht,
2. ein oder mehrere Elemente sich an die Stelle des Ganzen setzen wollen und dabei die *Einheit* unter sich zerstören,
3. im Namen der Einheit die *Freiheit* des Einzelnen beschränkt oder beseitigt wird.<sup>41</sup>

Solov’evs All-Einheitsphilosophie bestreitet nicht das Daseinsrecht des Einzelnen und Besonderen; sie verurteilt nur dessen Anspruch auf Ausschließlichkeit. Sie verlangt zu ihrer Verwirklichung „die absolute Solidarität alles Seienden“. Deren „volle sinnliche Verwirklichung“ ist die Schönheit.

Ganz entschieden weist Solov’ev die Vorstellung zurück, die Welt wäre vollendet, wenn sie in geistiges Sein aufgelöst würde. Deshalb reichen das Gute und Wahre allein zur Vollen-

---

<sup>38</sup> Solowjew 1957: 71.

<sup>39</sup> Solowjew 1953a: 177f. (Übersetzung geändert, vgl. Solov’ev 1966c: 80f. Kursiv von mir).

<sup>40</sup> Vgl. zu den hier genannten Bedingungen des Kunstschönen: Der allgemeine Sinn der Kunst: Solowjew 1953a: 177f.

<sup>41</sup> Die Ausgewogenheit in der Beziehung des Einzelnen zum Ganzen kann unbeweglich sein wie in einem Werk der bildenden Kunst (sie wäre auch in der gegenstandslosen Malerei, etwa in einem Quadrat von Malewitsch, verwirklicht); sie kann dynamisch sein wie in der Musik oder Schauspielkunst. Nicht zuletzt gilt dieses Prinzip in der menschlichen Gesellschaft, in der „ausschließliche Selbstbehauptung (Egoismus) und anarchischer Partikularismus ebenso wie despotische Vereinigung“ zur Zerstörung führen.

dung nicht aus; denn sie wären nur innerlicher Besitz des Geistes. Wenn es der „Idee“ nicht gelänge, auch die *Materie* ganz zu verklären, ohne sie aufzulösen, würde das nur ihre „Kraftlosigkeit“ beweisen.<sup>42</sup> Hier zeigt sich nochmals die einzigartige Aufgabe des Menschen, der in sich Geist und Leib vereint. Er soll „jene tiefsten inneren Bestimmungen und Eigenschaften der lebendigen Idee, die von der Natur nicht ausgedrückt werden können“, in materieller Gestalt objektivieren. „Die vollkommene Verkörperung dieser geistigen Fülle in unserer Wirklichkeit, die Realisierung absoluter Schönheit in ihr oder die Schaffung eines universalen geistigen Organismus ist die höchste Aufgabe der *Kunst*“.<sup>43</sup> Würde die künstlerische Gestaltung der Welt durch eine nur denkende überboten und abgelöst werden und so das „Ende der Kunst“ (Hegel) eintreten, wäre das für Solov’ev Erweis nicht für den Sieg, sondern für die „Kraftlosigkeit der Idee“.

Die großen Schöpfungen der Kunst sind das „Bindeglied zwischen der Schönheit der Natur und der des künftigen Lebens“ und so eine vorläufige, „fragmentarische Vorwegnahme“ der vollendeten Schönheit. Sie geben uns ein „Vorgefühl“ der künftigen Wirklichkeit, „indem sie einen Schimmer der ewigen Schönheit in unserer fließenden Wirklichkeit erfassen und ihn festhalten und weiterführen“. Große Kunst hat so den Charakter „inspirierter Prophetie“. Die „Vorwegnahme“ künftiger Vollendung kann direkt, indirekt oder negativ geschehen:

1. indem der Künstler die stoffliche Bedingtheit dadurch, daß er sie einer Form unterwirft, überwindet – wie in der Musik oder Lyrik,
2. indem der Künstler eine naturgegebene Schönheit steigert – etwa in einer Statue, welche die Schwerkraft des (menschlichen) Körpers vergessen läßt,
3. indem ein Kunstwerk das Mißverhältnis zwischen Wirklichkeit und Ideal zum Ausdruck bringt (neuere Beispiele hierfür wären in der Malerei etwa Max Beckstein, Francis Bacon).<sup>44</sup>

Die Kunst hat eine Aufgabe. Sie ist nicht um ihrer selbst willen – „l’art pour l’art“. Das bedeutet aber nicht, daß der Künstler sich in seinem Schaffen fremden Direktiven unterwerfen müßte. Ausdrücklich erkennt Solov’ev die „berechtigte Autonomie des künstlerischen Gebiets“ an.<sup>45</sup>

Doch bleibt dem künstlerischen Gestaltungswillen eine nicht zu überwindende Grenzen gezogen. Der Künstler kann dem Stoff die von ihm gewünschte Gestalt geben, die Materie selbst aber vermag er nicht zu verändern. Wie das Licht den Diamanten zum Leuchten

---

<sup>42</sup> Solowjew 1953a: 179.

<sup>43</sup> Solowjew 1953a: 182 (Übersetzung geändert). Ferner: „Nein, die Kunst ist nicht um der Kunst willen da; ihre Aufgabe ist die Verwirklichung jener Fülle des Lebens, die in sich notwendig auch das besondere Element der Kunst, die Schönheit, einschließt – es in sich einschließt nicht als etwas Abgesondertes und Sich-selbst-Genügendes, sondern in seiner wesenhaften und inneren Verbindung mit dem gesamten übrigen Inhalt des Lebens“ (Solowjew 1953c: 351).

<sup>44</sup> Vgl. Solowjew 1953a: 183f.

<sup>45</sup> Solowjew 1953c: 348

bringt und den Betrachter erfreut, aber die materielle Wirklichkeit unverändert läßt, so erhellt auch das geistige Licht, „von der Einbildungskraft des Künstlers gebrochen, die dunkle menschliche Wirklichkeit, verändert aber nicht im geringsten ihr Wesen“.<sup>46</sup> Schon die materielle Grundlage des Lebens, die Natur, ist nur oberflächlich harmonisch. Hier herrscht ungebroschen der Egoismus der Elemente, der zur Auflösung der Form drängt.

Soll Schönheit vollkommen sein, genügt es nicht, daß die Idee sich im Stoff nur spiegelt; sie muß den *Stoff selbst* durchdringen und in ihm anwesend sein, so daß eine „tiefste und engste Wechselwirkung zwischen dem inneren oder geistigen und dem äußeren oder stofflichen Sein“ erreicht wird. Das heißt: Soll der materielle Stoff *wahrhaft* schön, zum Körper der Idee werden, „muß er ebenso bleibend und unsterblich werden wie die Idee selbst“. In der vollkommenen Schönheit muß folglich das materielle Element „der *Unsterblichkeit* des anderen teilhaftig werden“.<sup>47</sup> Solov’ev hat diesen Gedanken, in dem seine Schönheitsauffassung gipfelt, in seinem Aufsatz über den „allgemeinen Sinn der Kunst“ (1890), dann in den Abhandlungen über den „Sinn der Liebe“ (1892-94) und über das „Lebensdrama Platons“ (1898) ausgeführt. Solov’evs Auseinandersetzung mit dem Idealismus hat hier ihren Höhepunkt und Abschluß erreicht. Ausdrücklich erwähnt wird neben Platon Hegel<sup>48</sup>.

Platon hatte als „eigentliche Aufgabe des Eros“ das Zeugen *im Schönen* bezeichnet; diese Aufgabe aber wird „durch die physische Zeugung der Leiber zum sterblichen Leben nicht gelöst – denn darin ist keine Schönheit“. Der wirkliche Sieg des Eros, der als Halbgott, als „ein Brückenbauer zwischen Himmel, Erde und Unterwelt“ vorgestellt wird, bestünde darin, „den Prozeß des Sterbens und der Verwesung aufzuhalten [...] und durch den Überfluß seiner sieghaften Kraft das Tote zu beleben und aufzuwecken“. „Die eigentliche Aufgabe der Liebe ist, tatsächlich das Geliebte zu verewigen, es tatsächlich vom Tod und von der Verwesung zu erretten, ihm die endgültige Wiedergeburt in der Schönheit zu bringen“. Platon gelangt nicht zu dieser Einsicht. Und so ist, wie Solov’ev sagt, „seine Theorie der Liebe eine wunderschöne taube Blüte ohne Frucht“.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Solowjew 1953a: 188.

<sup>47</sup> Solowjew 1953a: 179f.

<sup>48</sup> „Nach der Hegelschen Ästhetik ist Schönheit die Verkörperung einer universalen und ewigen Idee in einzelnen und vergänglichen Erscheinungen, wobei diese auch weiter vergänglich bleiben und verschwinden, wie einzelne Wellen im Strom des materiellen Prozesses nur für eine Minute das Leuchten einer ewigen Idee widerspiegelnd“ (Solowjew 1953a: 179). – Hegel will mit dem Satz, daß die Kunst durch die Philosophie überboten wird („Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft“), unterstreichen, daß erst im „freien Denken“ „die höchste Form der Innerlichkeit“ des Absoluten im endlichen Geist erreicht wird. Dagegen führe das Kunstwerk nur zu einem „unmittelbaren und sinnlichen Wissen“, in welchem das Absolute zur Anschauung und Empfindung kommt“ (Hegel 1970: 141 und 139). – Eine interessante Perspektive, die von Ferne wieder an Solov’ev heranführt, eröffnet M.Heideggers Nachdenken über den „Ursprung des Kunstwerkes“: „Weil es zum Wesen der Wahrheit gehört, sich in das Seiende einzurichten, um so erst Wahrheit zu werden, deshalb liegt im Wesen der Wahrheit der *Zug zum Werk* als einer ausgezeichneten Möglichkeit der Wahrheit, inmitten des Seienden selbst seiend zu sein“. Und: „Die Wahrheit ist die Unverborgenheit des Seienden als des Seienden. Die Wahrheit ist die Wahrheit des Seins. Die Schönheit kommt nicht neben dieser Wahrheit vor. Wenn die Wahrheit sich in das Werk setzt, erscheint sie“ (Heidegger 1990: 62 Hervorheb. von Heidegger; 85).

<sup>49</sup> Solowjew 1953b: 320f..

Platon, wäre er konsequent gewesen, hätte sich nicht mit der Unsterblichkeit der Seele begnügen dürfen, sondern auch die des Leibes fordern müssen, bedeutet doch das „Zeugen im Schönen“ die *wahrnehmbare* Verwirklichung der Idee. Platon aber begnügte sich mit dem „spekulativen Denken“ und kapitulierte vor der Verwesung des Leibes. Im Tod und der ihm folgenden *Verwesung* aber begegnet uns die Urform des Häßlichen. „Die Liebe“, nicht nur die erotische, „hat immer zu ihrem eigentlichen Gegenstand die *Leiblichkeit*“. Wie aber kann die Liebe Erfüllung finden, wenn der Leib unabwendbar zerfällt? „Die der Liebe würdige Leiblichkeit, das heißt die schöne und unsterbliche, wächst nicht durch eigene Kraft aus der Erde und fällt nicht fertig vom Himmel“. Hier ist die Grenze der Kunst erreicht. Aber selbst Gott kann den Menschen nicht ohne dessen Mitwirken „geistig-leiblich“ umwandeln. Die Liebe, aus welcher die Unsterblichkeit des Leibes hervorgeht, kann nur eine „*gott-menschliche* Tat“ sein.

„Das Zusammenwirken des Göttlichen mit dem Menschlichen oder der gottmenschliche Prozeß“, dessen Ergebnis die vollständige geistig-leibliche „Wiederherstellung“ des Menschen ist, überwindet auch die Begrenzung, die mit der Teilung der Geschlechter gesetzt ist. So endlich gewinnt der Mensch die ganze Schönheit, die ihm als Partner Gottes potentiell eigen ist. Gott, der den Menschen nach seinem Ebenbilde schuf, schuf ihn als Mann und Frau; beide sind aufeinander verwiesen und suchen ihre Einheit. Die geschlechtliche Vereinigung in der irdischen Liebe aber ist vorübergehend; sie kann die innere Verwiesenheit nicht aufnehmen und erfüllen. Der Mensch ist erst dann als Ebenbild Gottes wiederhergestellt und als Mensch vollendet, wenn jedes der Geschlechter auch das Prinzip des anderen in sich verwirklicht und „die innere Teilung der Persönlichkeit und des Lebens“, die in der Beschränkung auf die jeweils eigene Geschlechtlichkeit besteht, überwunden ist. Solov’ev nennt diese zu verwirklichende Ganzheit die „wahre Androgynie“, die selbstverständlich keine „äußere Vermischung der Formen [bedeutet], was eine Monstrosität wäre“. Die Erlösung schließt „die positive Vereinigung des männlichen und weiblichen Prinzips“ ein.<sup>50</sup>

Eine Philosophie, für welche die Schöpfung der zum Ausdruck gebrachte „Inhalt“ Gottes ist, muß ihre größte Herausforderung in der Tatsache erkennen, daß in der irdischen Welt wenig vom Glanz Gottes zu sehen ist, daß in ihr vielmehr das Häßliche, zumal in sittlicher Hinsicht, überwiegt. Sowenig Solov’ev die „Fehlgeburten“ in der natürlichen Evolution übersieht, sowenig ignoriert oder beschönigt er die Realität des Bösen in der menschlichen Geschichte. Kaum einer seiner russischen Zeitgenossen hat so scharf die sittlichen Mängel in Politik und Gesellschaft kritisiert wie er. Solov’ev weiß, daß das Böse sich auch mit einem schönen Gewand umkleiden kann. Auch das Schöne kann in den „Gegensatz zwischen Gut und Böse, zwischen Wahrheit und Lüge“ eingespannt werden. In einem Aufsatz über Puschkins Poesie (1899), bemerkt er, es gebe durchaus auch „das schöne Böse, die elegante Lüge,

---

<sup>50</sup> Solowjew 1953b: 326f. vgl. 334. Solov’ev hat diesen Gedanken bereits in seinem Essay „Der Sinn der Liebe“ ausgeführt. Die von Solov’ev konzipierte Androgynie unterscheidet sich wesentlich von den Versuchen zeitgenössischer Literaten, in Jesus von Nazareth, wie ihn das Neue Testament schildert, die Einheit männlicher und weiblicher Elemente zu finden (L.Rinser, F.Alt).

den ästhetischen Schrecken“. Es sind freilich „Fälschungen“ des Schönen, die den Menschen täuschen sollen, so wie wenn Messing betrügerisch als Gold ausgegeben wird.<sup>51</sup>

„Die kurze Erzählung vom Antichrist“, etwa zur gleichen Zeit verfaßt wie die soeben zitierten Bemerkungen, ist auch in literarischer Hinsicht eine eindringliche Analyse der Wirkmächtigkeit des „schönen Bösen“ in der menschlichen Geschichte. Der Weltkaiser – der Antichrist – ist ein Übermensch, von vollkommener schöner Gestalt, der durch sein elegantes Auftreten mühelos die Menschen beeindruckt. Er versteht, den Glanz des gefälschten Schönen zur Verführung einzusetzen. Der schöne Schein seiner philanthropischen Parolen und Reformen nimmt die Menschen gefangen. Sein totalitäres Regime erfreut sich weltweiter Zustimmung, ist es ihm doch gelungen, die politischen und sozialen Probleme der Menschen endgültig zu lösen und für alle Frieden und Wohlstand zu sichern. Die politische Spitze der endzeitlichen Gesellschaft weiß durch spektakuläre Kulturveranstaltungen mit schillerndem magisch-technischem Schnickschnack die Bürger zu unterhalten und ihr Gewissen einzulullen. Solov’ev macht darauf aufmerksam, daß das Böse sich keineswegs nur in brutaler Gewalt äußert. Seinen Triumph erreicht es, wo Menschen meinen, ihre Menschlichkeit erfülle sich im Genießen, und sie als ihrem Heiland dem zujubeln, der ihnen die allseitige Befriedigung ihrer immanent-weltlichen Bedürfnisse verspricht. Das simple Sprichwort, daß nicht alles Gold ist, was glänzt, steht am Ende der Erzählung. „Nimm den Glanz von diesem unechten Guten, und es fehlt jede echte Kraft“.

Nur schwer ist das wahrhaft Schöne vom glitzernden Blendwerk des Bösen zu unterscheiden. Solov’ev betrachtete in seinen letzten Lebensjahren die Wahrscheinlichkeit, daß das Schöne das Häßliche in unserer Welt besiegen werde, zunehmend pessimistisch. Schon in seiner Ethik „Die Rechtfertigung des Guten“ hatte er angemerkt: „Der historische Prozeß ist ein langer und schwieriger Übergang von der Tiermenschheit zur Gottmenschheit, und wer wollte behaupten, der letzte Schritt sei schon getan, Bild und Gleichnis des Tieres in der Menschheit seien innerlich aufgehoben und durch das Gleichnis Gottes ersetzt“.<sup>52</sup> Doch trotz seiner zunehmenden Skepsis blieb seine philosophisch-theologische Grundposition unverändert. Das beweist nicht zuletzt seine „Kurze Erzählung vom Antichrist“. In der Nacht nach dem scheinbaren Sieg des Antichrist erscheint am Himmel als Siegeszeichen des neuen Äons das Bild einer Frau, „mit der Sonne bekleidet, den Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen“. Der Sieg des Schönen, die Erneuerung der Menschheit, gehört nicht mehr unserer Zeitrechnung an.<sup>53</sup>

Es ist das *wahrhaft* „Ewig-Weibliche“, das uns hinanzieht. Etwa zwei Jahre vor seinem Tod setzt Solov’ev dieses Wort als Überschrift über ein Gedicht, in dem er in scherzhaftem Ton

---

<sup>51</sup> Solowjew 1953d: 397.

<sup>52</sup> Solowjew 1976: 263.

<sup>53</sup> Bereits in seinem Aufsatz zur Kunst findet sich diese Einsicht: „Es ist klar, daß die Erfüllung dieser Aufgabe mit dem Ende des gesamten Weltprozesses zusammenfallen muß“ (Solowjew 1953a: 182):.



nochmals den Kerngedanken seines Lebens zum Ausdruck bringt:

„[...]  
Alles, was einst Aphrodite konnt' geben:  
Freude im Haus und die Welt voller Glanz,  
Schenkt auch die himmlische Schönheit: Das Leben  
Schenkt sie uns reiner und stärker und ganz.“<sup>54</sup>

Die „himmlische Schönheit“ ist nirgendwo anders als in der Welt zu finden. Sie ist der „durchgeistigte und gott-tragende Leib“. „Darin liegt die Wahrheit der Welt, und darin liegt ihre Schönheit“, heißt es bereits in den „Geistigen Grundlagen des Lebens“.<sup>55</sup>

Schöpfung bedeutet für Solov'ev, wie wir gesehen haben, daß der Schöpfer sich selbst an das Geschaffene mitteilt und so jedem Seienden gemäß dessen jeweiliger Form Anteil an seinem Sein gibt. In seinen „Vorlesungen“ hat Solov'ev diese Einsicht auf der denkbar höchsten Abstraktionsstufe entwickelt und gezeigt, wie das Schöne so wie das Gute und das Wahre als *transzendente Eigenschaft* des Seins zu verstehen ist. Das Sein als göttliches ist immer lebendiges Sein, dessen wesentlichste Eigenschaft die *Liebe* ist. Ihre Dynamik ist es, die sich als Schöpfung realisiert. „Was das Absolut-Seiende begehrt, vorstellt, empfindet, kann nur *alles* sein“. „Das Absolute will als das Gute genau dasselbe, was es sich als das Wahre vorstellt und was es als das Schöne empfindet, nämlich alles. Doch das ‚alles‘ kann Gegenstand des Absolut-Seienden nur in seiner inneren Einheit und Ganzheit sein. So sind das Gute, das Wahre und das Schöne nur verschiedene Formen oder Aspekte der Einheit, in denen dem Absoluten sein Inhalt oder das ‚alles‘ erscheint – oder die drei verschiedenen Seiten, von denen her das Absolut-Seiende alles zur Einheit zurückführt. [...] In diesem Sinne erscheinen das Gute, das Wahre und das Schöne lediglich als verschiedene Formen der Liebe“. Im Guten kommt ihr Wollen, daß alles eins sei, zum Ausdruck; im Wahren ist die Einheit in ihrer Idealität vorgestellt. „Das Schöne schließlich ist ebenfalls dieselbe Liebe, nämlich die Einheit aller, doch nun als spürbar zum Vorschein gekommene: es ist die Einheit in ihrer *Realität*“.<sup>56</sup> Solov'ev spricht hier von einer Wirklichkeit, die dem mühsamen Prozeß des Werdens vorausliegt, dem göttlichen Sein.

Die Aufgabe, Schönheit Realität *werden* zu lassen, ist jedem Menschen aufgetragen. Das ist die „große und geheimnisvolle Kunst, die alles Existierende in die Form der Schönheit bringt“, schreibt Solov'ev schon in seiner „Kritik der abstrakten Prinzipien“ (1877-1880). Auf das „absolute Gute“ ist die Intentionalität des menschlichen *Willens* als solchen gerich-

---

<sup>54</sup> Übersetzung von Ludolf Müller. Wörtlich lauten die Verse: „Alles, wodurch die irdische Aphrodite schön ist: die Freude der Häuser, der Wälder und Meere – vereint die unirdische Schönheit, – nur reiner, kraftvoller, lebendiger und voller“. Geschrieben 8. bis 11. April 1898 (Solowjew 1977: 262 = Solov'ev 1970a: 72). – Solov'ev hat die Verse aus Goethes „Faust“ („Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis [...] Das Ewigweibliche / Zieht uns hinan“) schon 1876 in seinem Manuskript „La Sophia“ in russischer Übersetzung erwähnt (Solov'ev 2000: 76).

<sup>55</sup> Solowjew 1957: 11.

<sup>56</sup> Solowjew 1978c: 664f.

tet; die Wirklichkeit der All-Einheit als „absolute Wahrheit“ zu erkennen ist das Ziel des *Verstandes*; „ihre Realisierung oder Verkörperung im Bereich des sinnlich faßbaren *materiellen Seins* ist die absolute Schönheit. Da diese Realisierung der All-Einheit in unserer Wirklichkeit, in der menschlichen und natürlichen Welt, noch nicht gegeben ist, sondern sich hier erst vollzieht und sich zudem durch uns selbst vollzieht, ist sie eine Aufgabe für die Menschheit, und ihre Erfüllung ist die Kunst“.<sup>57</sup> Solov’ev nennt dieses Tun „freie Theurgie“. In ihr sind *vita contemplativa* und *activa* vereint.<sup>58</sup>

Für den älteren Solov’ev war die *Liebe* zwischen Mann und Frau das herausragende Medium, in dem die göttliche Wirklichkeit in der Welt erfahren werden kann. Aber auch mit seiner Vernunft kann der Mensch in „intellektueller Anschauung die Welt des Göttlichen berühren“ und deren Schönheit staunend wahrnehmen und so „in die Gemeinschaft der lichten Gestalten aus dem Reich der Herrlichkeit und der ewigen Schönheit eintreten“. In besonderer Weise ist dieses „Eindringen in die Wirklichkeit der göttlichen Welt dem dichterischen Schaffen eigen“, – das ist unverändert Solov’evs Überzeugung geblieben.<sup>59</sup> Der Dichter Solov’ev hat in immer neuen Bildern den Widerschein göttlicher Schönheit in der Welt aufleuchten lassen; er konnte so zum Anreger des literarischen Symbolismus werden. Der Philosoph zeigte, daß die Transparenz der dichterischen Bilder im Sein selbst begründet ist.

Das Gedicht „Am Saimasee im Winter“, Dezember 1894, sieht die Schneelandschaft Finnlands als Symbol der „unbefleckten“ überirdischen Schönheit.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Solowjew 1978a: 517 (Kursiv von mir) und 519: „Die Aufgabe der Kunst in ihrer Vollständigkeit als freie Theurgie besteht meiner Definition nach darin, die bestehende Wirklichkeit umzugestalten, an die Stelle der gegebenen äußeren Beziehungen zwischen dem göttlichen, menschlichen und natürlichen Element [...] innere, organische Beziehungen dieser drei Prinzipien zu setzen“.

<sup>58</sup> „Reine Kunst“, „wissenschaftliche Philosophie“ und der „Rechtsstaat“, sind zwar „ein großer Sieg der höchsten Vernunft, der wirkliche Beginn der wahren Vereinigung von Menschheit und Universum. Aber es ist eine Vereinigung nur in der Idee, es ist die Offenbarung der Idee als der Wahrheit, die über dem tatsächlichen Sein steht, ist aber nicht ihre Verwirklichung in dem letzteren. Die göttliche Idee erscheint der Seele hier als der Gegenstand ihrer Betrachtung und als höchste Norm, aber sie dringt nicht ein in die wesenhaften Tiefen der Seele selbst, sie gewinnt nicht Macht über ihre konkrete Wirklichkeit. Im Wissen, in der Kunst, im reinen Gesetz schaut die Seele den idealen Kosmos an, und in diesem Anschauen erlischt der Egoismus und der Kampf, erlischt die Gewalt des materiellen chaotischen Prinzips über die menschliche Seele. Aber die Seele kann ja nicht ewig in der Anschauung verharren, sie lebt in der tatsächlichen Wirklichkeit, und dies ihr Leben bleibt außerhalb der idealen Sphäre, wird nicht durch sie ergriffen, die Idee existiert für die Seele, aber dringt nicht ein in ihre Wirklichkeit“ (Solowjew 1957: 80).

<sup>59</sup> Solowjew 1978c: 674. – Solov’ev macht sich hier einen Gedanken zu eigen, mit dem Schelling sein „System des transzendentalen Idealismus“ abgeschlossen hatte. Schelling schreibt: Es „versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon und zugleich Document der Philosophie sey, welches immer und fortwährend aufs neue bekrundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet.“ (Schelling 1858: 627).

<sup>60</sup> Das Gedicht hat drei Strophen, zitiert ist die letzte (Solov’ev 1970a: 43).. Ludolf Müller übersetzt:  
„Immaculata, schneeweiß, unbezwungen,  
Tief in Gedanken wie Mit-Winter-Nacht,  
Leuchtest du, dunkeltem Chaos entsprungen,



- Solov'ev, Vladimir S. (2000): Soϕinenija, tom 2: La Sophia. Moskau.
- Solowjew, Wladmir (1953 a): Deutsche Gesamtausgabe, Band VII: Der allgemeine Sinn der Kunst. Freiburg.
- Solowjew, Wladmir (1953 b): Deutsche Gesamtausgabe, Band VII: Das Lebensdrama Platons. Freiburg.
- Solowjew, Wladmir (1953 c): Deutsche Gesamtausgabe, Band VII: Der erste Schritt zur positiven Ästhetik (1894). Freiburg.
- Solowjew, Wladmir (1953 d): Deutsche Gesamtausgabe, Band VII: Die Bedeutung der Poesie in den Gedichten Puschkins (1899). Freiburg.
- Solowjew, Wladmir (1953 e): Deutsche Gesamtausgabe, Band VII: Die Poesie Tjutschews (1895). Freiburg.
- Solowjew, Wladmir (1953 f): Deutsche Gesamtausgabe, Band VII: Die Schönheit in der Natur. Freiburg.
- Solowjew, Wladmir (1954): Deutsche Gesamtausgabe, Band III: Rußland und die universale Kirche (La Russie et l'Eglise universelle). Freiburg.
- Solowjew, Wladimir (1957): Deutsche Gesamtausgabe, Band II: Die geistlichen Grundlagen des Lebens. Freiburg.
- Solowjew, Wladimir (1976): Deutsche Gesamtausgabe, Band V: Die Rechtfertigung des Guten. München.
- Solowjew, Wladimir (1977): Deutsche Gesamtausgabe, Ergänzungsband: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. München.
- Solowjew, Wladimir (1978 a): Deutsche Gesamtausgabe, Band I: Kritik der abstrakten Prinzipien (1877-1880). München.
- Solowjew, Wladimir (1978 c): Deutsche Gesamtausgabe, Band I: Vorlesungen über das Gottmenschentum. München.
- Solowjew, Wladimir (1979): Deutsche Gesamtausgabe, Band VIII: Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte (1898). München.
- Strémoukhoff, Dmitrij (1935): Vladimir Soloviev et son Oeuvre messianique, Paris.
- Zelinsky Bodo (1968): Über die Ästhetik Vladimir Solov'evs. In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Band 13/1, S.49-111.